

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

179 | 2006

Des raisons du terrain

Le *fanga* comme savoir et destinée

Signification sociale de la réussite personnelle au Soudan occidental

Mahir Şaul et Manuel Benguigui



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24039>

DOI : 10.4000/lhomme.24039

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2006

Pagination : 63-89

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Mahir Şaul et Manuel Benguigui, « Le *fanga* comme savoir et destinée », *L'Homme* [En ligne], 179 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24039> ; DOI : 10.4000/lhomme.24039

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHOM&ID_NUMPUBLIE=LHOM_179&ID_ARTICLE=LHOM_179_0063

Le fanga comme savoir et destinée. Signification sociale de la réussite personnelle au Soudan occidental

par Mahir SAUL et Manuel BENGUIGUI

| Éditions de l'EHESS | *L'Homme*

2006/3 - N° 179

ISSN 0439-4216 | ISBN 2-7132-2079-3 | pages 63 à 89

Pour citer cet article :

—Saul M. et Benguigui M., Le fanga comme savoir et destinée. Signification sociale de la réussite personnelle au Soudan occidental, *L'Homme* 2006/3, N° 179, p. 63-89.

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le *fanga* comme savoir et destinée

Signification sociale de la réussite personnelle au Soudan occidental

Mahir Şaul

DANS LA RÉGION de la Volta d'Afrique de l'Ouest, tout entretien ou toute conversation concernant les trajectoires individuelles permet de comprendre que la condition d'un parcours de vie réussi se fonde sur l'acquisition d'un savoir rituel pouvant inclure la manipulation d'objets réputés puissants, préparés par des tiers et mis en œuvre au sein d'un monde indifférencié¹. Ce constat nous aide à mieux saisir la manière dont les gens se comportent les uns envers les autres, et, notamment, comment ils réagissent face à certains événements qui peuvent survenir à des moments particulièrement cruciaux de leur vie. Il est en outre possible d'établir un lien entre ces réactions personnelles et le domaine du politique. De nombreux travaux ont récemment vu le jour concernant les facettes spécifiquement africaines de l'organisation politique moderne mise en place dans les pays du continent après leur indépendance². S'il ne prétend pas s'attaquer aux questions générales soulevées par cette littérature, cet article aborde les mêmes problématiques, mais dans une zone circonscrite. Quel est le lien entre les modalités politiques du XX^e siècle et celles de l'Afrique précoloniale ? Plus précisément, la thématique de la réussite qui imprègne

1. Cet article s'appuie sur deux périodes de travail de terrain intensives menées en 1983-1984 et en 1989-1990 dans le sud du pays bobo, au Burkina Faso, sur des recherches dans les archives concernant l'histoire coloniale en France et à Abidjan, ainsi que sur de courts séjours d'étude au Burkina Faso et dans des pays voisins. Ce travail a été rendu possible grâce à des subventions de la National Science Foundation, de la MacArthur Foundation, du National Endowment for the Humanities, une bourse Fulbright-Hays, et le Comité de recherche de l'université de l'Illinois.

2. Une grande partie de ces travaux ont été publiés dans la revue *Politique Africaine*. On trouvera un aperçu d'analyses influentes, reflétant une grande variété de points de vue, chez Achille Mbembe (1988) et Jean-François Bayart, Stephen Ellis & Béatrice Hibou (1997).

le discours actuel s'accorde-t-elle avec ce que nous savons de la société du XIX^e siècle, et cette identification peut-elle nous aider à améliorer notre connaissance du passé autant que celle du présent ?

Dans la suite, je me cantonnerai aux environs ruraux de la ville de Bobo-Dioulasso située à l'ouest du Burkina Faso actuel. Cette région est linguistiquement hétérogène, même si un grand nombre de langues locales appartiennent à la famille mandé ou présentent des rapports de similarité avec les langues mandé ; en outre, une version du manding (le juula) sert de *lingua franca* dans la région depuis la période coloniale. Cette zone possède également des liens historiques et des affinités culturelles avec une région plus grande qui s'étend jusqu'à la rivière Bani (sud-est du Mali), et, au-delà, avec celle englobée dans la boucle du fleuve Niger. Je serai amené à puiser dans la littérature qui s'est constituée autour et à propos de cet univers élargi.

Aussi loin que les documents disponibles permettent de remonter, le thème de la réussite sociale a toujours eu une place importante dans cette région. Au XIX^e siècle, une stratification bien prononcée offrait des possibilités d'ascension fulgurante pour certains individus : les marchands, les chefs de guerre, les clercs musulmans – catégories qui, d'une certaine manière, se recouvraient. On peut noter l'existence d'une liaison profonde entre les modèles sociaux et les schèmes d'interprétation propres au XIX^e siècle et ceux du présent – liaison fondée sur l'étiologie concernant l'ascension et l'effondrement du statut des individus, même s'il est évident que de nombreux facteurs ont changé en l'espace d'un siècle.

Dans son étude sur la religion des Tallensi du nord du Ghana, Meyer Fortes (1959) avait mis en évidence deux doctrines cosmologiques qui s'entremêlaient dans la vie de cette population, ou du moins deux pôles indépendants vers lesquels tendait leur conception de la nature humaine. Ces deux pôles étaient le destin et la piété, pour lesquels Fortes proposait comme paradigme respectif Œdipe et Job (celui de l'Ancien Testament). Job représentait en particulier la configuration complexe impliquant la soumission filiale à un dieu avec lequel un accord est passé et qui est considéré comme juste et omnipotent, mais dont les volontés demeurent impénétrables. Dans le même temps, l'histoire de Job illustre la liberté morale dont disposent les hommes de choisir entre la vertu et le péché. Alors que le culte ancestral tend vers le pôle de Job, Fortes pensait que la sorcellerie, dont il n'avait trouvé que peu d'exemples chez les Tallensi, et la notion tallensi de « destinée prénatale personnelle », penchaient du côté du destin et, par conséquent, d'Œdipe.

Vingt ans plus tard, Fortes (1979) devait réviser ses interprétations. Dans cette publication ultérieure, la destinée tallensi ne semble plus tant

s'apparenter à un destin inéluctable qu'à une infortune qui peut être surmontée par le biais de procédures rituelles, et son origine même est conçue comme relevant du seul désir de la personne affectée, bien que ce désir soit énoncé avant la naissance et la formation complète des sensations et de la conscience. Les actions rituelles des Tallensi censées corriger la mauvaise destinée ne sont pas de l'ordre de la magie qui, en ce sens, serait analogue à une technologie, puisqu'elles opèrent sous forme de supplications. Fortes soulignait que leur efficacité n'était nullement garantie, et il s'interrogeait aussi sur la valeur cathartique de la prière. Les rituels tallensi décrits par Fortes n'en sont pas moins destinés à corriger des états indésirables, et constituent donc une réponse pragmatique aux dilemmes de nature ésotérique.

Dans l'ouest de la Volta, comme chez les Tallensi, nous nous retrouvons à égale distance du destin et de la vertu, dont il est fait état dans l'histoire de Job. Parmi les personnes que j'ai été amené à bien connaître, lorsqu'un individu met en avant sa liberté morale, la dévotion quasi filiale vouée à des entités supra-humaines est inséparable de ce que nous reconnâtrions, de l'extérieur, comme un projet personnel, exprimé sous la forme de demandes explicites lors de l'exécution de rituels. La dévotion est motivée par l'espoir de la récompense, ce qui est très différent de ce dont Job se rend compte à la fin de son épreuve (ce qui, d'ailleurs, ne l'empêche pas d'y trouver son salut). Si l'idée qu'un être transcendant auquel on se soumet et qui peut être animé par des buts qui diffèrent du désir humain ou même s'y opposent, est incompréhensible, il en va de même pour l'acceptation du destin ou de la prédétermination. L'adversité et la médiocrité ne sont jamais acceptées avec résignation. Finalement, l'infortune découle de l'échec de la volonté et des actes, échec dû soit aux malveillances de proches (comme dans les cas classiques de sorcellerie), soit à la transgression involontaire et ignorée du sujet lui-même (explication *a posteriori* fréquemment avancée dans la Volta). Selon un raisonnement analogue, la réussite personnelle résulte d'un engagement positif du sujet.

Dans la littérature anthropologique classique, la sorcellerie et la magie noire, ou les accusations les supposant, étaient considérées comme des révélateurs de tensions au sein de la communauté³. Bien que cet article traite en partie d'un domaine de pratiques se recouvrant et de modes d'action comparables, je ne dirai que peu de choses concernant ce niveau interpersonnel. Nombre de publications contemporaines envisagent, quant à elles, la sorcellerie et la magie noire comme signes, symptômes même, des méfaits du développement moderne et comme un frein à celui-ci, parfois

3. On en trouvera un exemple chez Max Marwick (1965), ainsi qu'une série de contributions importantes chez Mary Douglas (1970).

comme une vengeance personnelle et parfois comme un type d'action collective censée contenir les disparités croissantes de revenus et réguler les perspectives de vie dans l'Afrique moderne⁴.

Plutôt que d'aller dans cette direction, je me tournerai vers ce qui, dans les actions rituelles, les rend significatives, c'est-à-dire leur capacité à augmenter le sens de la maîtrise du monde – composante qui m'a le plus impressionné dans l'ouest burkinabé – et le rôle qu'elles sont amenées à jouer dans l'ascension sociale des individus. Il arrive que ceux qui observent les événements de l'extérieur perçoivent un cas de maladie incurable ou un revers de fortune comme une confrontation aux allures de duel entre protagonistes, qu'ils soient rivaux en amour ou en carrière, et dont l'un cherche à nuire à l'autre en invoquant des puissances occultes. Cependant, dans de nombreux autres cas, c'est sur la « force » relative d'une personne, et non sur l'antagonisme d'individus spécifiques ni sur la malveillance en tant que catégorie morale, que l'accent est mis. La conception du duel s'efface notamment lorsqu'on observe les parcours de vie dans leur globalité. On tient alors des propos sur une vie de réussite exceptionnelle comme si on supposait qu'elle s'était faite « contre le monde ». Afin de s'élever sur le terrain social, il faut l'emporter non pas contre un seul rival mais contre plusieurs ; il faut maîtriser non pas une seule mais plusieurs séries de circonstances. Pour y parvenir, le héros a besoin d'une aptitude spéciale, mais celle-ci doit être activée intentionnellement et avec courage en maniant des ressources rituelles rares. L'ethnographie de cas pertinents inclurait ici les longues et presque interminables histoires qui circulent à propos de la dépendance de figures politiques majeures de la nation aux sentences de marabouts et devins, des périples au cœur de zones rurales reculées de hauts fonctionnaires en quête d'objets protecteurs et de potions, ou même des confidences ou des avertissements que j'ai reçus au fil des années de la part de collègues chercheurs. Mais l'impossibilité reconnue de prédire si l'issue d'une procédure rituelle sera fructueuse ou non nous amène à supposer que nous nous trouvons face à quelque chose qui renvoie à une métaphysique ambiguë. Qu'est-ce qui fait que les initiatives rituelles de certaines personnes sont fructueuses tandis que d'autres ne le sont pas ? En dépit de ce profond mystère, le souci constant de donner forme à un avenir se fonde sur une intuition pénétrante de la portée de l'agir humain. Selon les observateurs, ceux qui occupent des

4. Un article important de Edwin Ardener (1970) préfigure cette analyse. Celui de Michael Rowlands & Jean-Pierre Warnier (1988) a également été largement cité. L'avalanche récente d'articles sur le thème de la sorcellerie et de la modernité semble avoir été stimulée par les travaux de Jean & John Comaroff (1993) et de Peter Geschiere (1995). La fine analyse ethnographique d'Eric Gable (1997) a introduit une marque de prudence quant à l'assimilation trop rapide des sorcières ou des accusations de sorcellerie à des mécanismes de nivellement

places convoitées ou mènent une carrière exemplaire font forcément quelque chose de spécial, qui doit, pour une large part, être effectué à l'abri des regards. La connaissance est ici synonyme de pouvoir – présupposition de la réflexion et de l'initiative au quotidien plutôt que syllogisme philosophique.

La réussite, le don personnel, le talent sont des modalités subjectives, correspondant dans la conscience individuelle à des variables de nature publique telles que les rôles, les statuts, la succession. Ce sont ces variables qui constituent le sujet le plus commun de l'analyse politique. L'objectif du présent article est précisément de montrer que ces dichotomies risquent de nous égarer dès lors qu'on aborde les relations politiques précoloniales ou les réalités politiques actuelles du Soudan occidental. La distinction habituellement opérée entre les sphères publique et privée découle d'une conception particulière de l'État, qui n'est plus remise en question aujourd'hui. Les penseurs politiques font remonter cette conception européenne au XVII^e siècle (le traité de paix de Westphalie de 1648, qui conclut la Guerre de Trente ans, en est un des principaux indicateurs). D'après cette conception moderne, un régime politique s'applique sur un territoire délimité, dans les frontières duquel un souverain règne sans ingérence de l'extérieur. Le monopole des moyens de coercition vis-à-vis des sujets à l'intérieur des frontières, ainsi qu'une non-agression de la part des États voisins semblables, sont les piliers essentiels de la souveraineté. Le fait d'administrer un tel régime est devenu ce qu'on appelle *le* politique, par opposition à tout autre type d'activités rassemblées dans la catégorie de la sphère privée.

Dans le cadre de cet héritage européen, le politique implique des structures pérennes, qui prennent la forme d'organes administratifs imbriqués de façon hiérarchique. À commencer par le plus élevé d'entre eux, celui du « souverain », ces organes sont reconnus par tous les sujets (qui deviendront plus tard des citoyens) et soutenus par les tribunaux d'un appareil judiciaire opérant à l'intérieur des frontières de l'État. La validité de cet appareil d'État est reconnue à son tour au niveau des relations entre États, qui se sont développées dans le même temps. Une fois constitués en entités collectives aux frontières stables pouvant s'insérer dans l'appareil administratif, les groupes font partie de la structure politique d'ensemble.

Il ne s'agit pas ici de dire qu'il n'existe pas de tels entités, organes et groupes dans l'histoire précoloniale et l'ethnographie du Soudan occidental ; une somme importante de travaux anthropologiques, comptant parmi les meilleurs des débuts de notre discipline dans l'ère moderne, a eu pour objectif d'identifier ce type de phénomènes sociaux et de les analyser de façon systématique (lignées segmentaires, positions des chefs, rôles

des prêtres) en les opposant aux structures étatiques. L'idée est plutôt qu'il existe dans la région que nous évoquons ici des types d'association en dehors de ceux-là : les organes et groupes stables ne constituaient qu'un ingrédient parmi d'autres d'un système local beaucoup plus fluide, fondé sur des pactes et des contrats entre parties « privées » et qui avaient tout autant d'importance. On peut qualifier ce système de politique, dans un sens plus large et moins strict. Lorsqu'on cherche à comprendre certains aspects de la région ouest de la Volta telle qu'elle était avant le ^{XX}^e siècle, le sens « segmentaire » du domaine politico-judiciaire (relations entre groupes de descendance) peut se révéler aussi peu éclairant que celui de la politique dans son acception la plus étroite (c'est-à-dire d'administration d'un État territorial). Même la distinction entre privé et public, qui sous-tend le modèle de régime acéphale – tout comme le modèle étatique –, devient un obstacle⁵.

Le fait d'examiner le système politique par le biais des dispositions et des interprétations subjectives de la réussite personnelle met provisoirement en suspens certaines catégories d'analyse communément utilisées dans le champ des études sur le politique, et les remplace par une focalisation sur les tournures de langage locales. L'une de ces catégories problématiques est la « légitimité », qui découle de la sociologie de Max Weber. Dans son étude du parcours de vie d'un homme du ^{XIX}^e siècle à la carrière exceptionnelle et ayant vécu dans une région voisine d'expression sénoufo, Robert Launay (1988) suggère que la notion de légitimité est d'une utilité limitée. Des difficultés similaires existent sous des formes encore plus prononcées, s'agissant notamment des notions de « dynastie » et de « succession ». Une bonne part de l'histoire de la région de la boucle du Niger est décrite tel un catalogue d'« empires », et les recherches se sont, par le passé, fondées sur la découverte de listes de souverains et de dates marquant le début et la fin de chaque règne⁶. Mais ces listes, de même que l'identité et

5. Les travaux anthropologiques récents concernant l'Afrique centrale ont anticipé certains points essentiels que je développe ici pour l'Afrique occidentale. Johannes Fabian (1990 : 25) a écrit que le pouvoir est considéré en Afrique centrale comme une propriété personnelle liée aux incarnations, aux personnes et aux symboles, plutôt qu'à des structures abstraites telles que les charges, les organisations ou les territoires. Jane Guyer & Samuel Belinga (1995) ont quant à eux mené une réflexion théorique sur la « singularité personnelle » fondée sur la connaissance, d'après l'analyse d'un récit du groupe Boulou-Beti-Fang qui a été publié.

6. L'inventeur de cette vision historique de l'Afrique en « empires » est Maurice Delafosse, qui a trouvé là un moyen d'établir un lien fragile entre les premiers récits de voyage rédigés par des Nord-Africains, deux importants manuscrits d'Afrique de l'Ouest du ^{XVII}^e siècle découverts par les Français lors des conquêtes coloniales, et les traditions orales locales (Delafosse 1912, notamment dans le tome II). Concernant la nature de ce projet de reconstruction historique, sa popularisation dans les manuels au cours de la période coloniale et son utilisation dans la détermination ultérieure de l'histoire nationaliste de l'Afrique occidentale, voir Jacques Frémeaux (1998) et surtout Jean-Louis Triaud (1998).

les frontières mêmes des empires, finissent souvent par devenir l'objet de débats houleux. D'après moi, cela ne s'explique pas seulement par le manque de données historiques précises, mais par le fait qu'une approche en terme de succession dynastique semble particulièrement inappropriée pour se représenter les protagonistes des traditions historiques en question ; c'est du moins le cas en ce qui concerne la région ouest de la Volta. Il est bien plus heuristique d'envisager les grands personnages de ces traditions comme des gens qui se sont « faits » eux-mêmes plutôt que de les considérer comme des maillons d'une chaîne de succession légitime⁷. La difficulté à laquelle nous sommes confrontés dans ce cas n'est pas seulement de savoir, en reprenant les catégories d'analyse de la sociologie américaine des années 1950, si les fonctions qu'ils ont incarnées leur ont été « attribuées » ou s'ils les ont « obtenues » par eux-mêmes : il faut repenser plus radicalement l'organisation sociale tout entière et se demander jusqu'où la notion sociologique de *fonction* est pertinente dans l'histoire politique du Soudan occidental.

Selon la conception occidentale, le commerce s'oppose à la politique ; il est considéré comme une activité privée s'effectuant dans un environnement social fluide. La vision du commerce que nous a léguée l'économie politique classique n'est donc pas seulement distincte du politique, elle s'oppose également à une situation de guerre, puisqu'elle s'épanouit dans la paix, même si elle est associée aux notions de compétition et de rivalité que suppose tout marché. Du point de vue des anthropologues et des historiens, cette image est incomplète. Karl Polanyi (Polanyi, Arensberg & Pearson 1957), par exemple, a beaucoup insisté sur les « échanges administrés », établissant un lien entre commerce et politique, tandis que Marshall Sahlins (1972) a consacré, dans son célèbre ouvrage, un chapitre entier sur la dimension « diplomatique » qui régit les échanges primitifs. Les liens entre échanges, rentabilité et guerre ne recèlent bien évidemment aucun mystère pour tous ceux qui, au cours de leur formation, ont été imprégnés des débats qu'a suscités l'émergence d'un « complexe militaro-industriel », mais, curieusement, cette effervescence n'a laissé que peu de traces dans la littérature plus « théorique ». Dans la région Volta-Bani, à la fin du XIX^e siècle, la guerre et la violence, loin d'avoir constituées une entrave au commerce, furent plutôt une condition de son exercice et son environnement nourricier – ce jusqu'à la période d'occupation coloniale. Les chefs de guerre les plus influents de cette époque venaient de milieux commerçants et organisaient eux-mêmes des caravanes (Şaul 2003). Ce qui fait défaut aujourd'hui, c'est un vocabulaire théorique qui permettrait

7. J'ai déjà proposé des critiques spécifiques des modèles de succession et de royauté concernant les descendants de Seku et de Famagan Watara (Şaul 2003), et les Zaberma (Şaul & Royer 2001).

de conceptualiser des phénomènes insolites de ce type ; la manière dont l'ascension personnelle est perçue dans le langage local peut nous fournir les moyens nécessaires pour y parvenir.

Dans cette perspective, la notion de *fanga* a, selon moi, une importance capitale. En manding, langue comptant des millions de locuteurs au sud de la boucle du Niger, ainsi que dans d'autres langues de la région de la Volta où le terme est employé soit comme mot apparenté soit comme emprunt au manding, *fanga* signifie « force » entendu au sens physique. Ce mot se rencontre dans de nombreux contextes différents. Je commencerai par donner quelques exemples de ce qu'on pourrait appeler l'usage collectif du *fanga* à partir de l'ethnographie bobo, puis je me pencherai sur des exemples historiques qui concernent plus directement l'objet de cet article.

Le *fanga* chez les Bobo

Pour les locuteurs bobo, le *fanga* désigne une propriété de l'être transmise par un acteur suprême qui demeure invisible, au-delà donc du naturel. Le *do* (ensemble d'objets « puissants » et mystérieux qui est régulièrement mis en branle suivant le calendrier saisonnier des masques et le cycle d'initiation des jeunes à la citoyenneté dans le village) évoque le *fanga*. L'assemblage central du *do* est ainsi nommé *fangama*, « ce qui a du *fanga* » : assortiment d'objets emballés dans un grand sac de forme cylindrique qui est sorti, au son d'un sifflet à eau, à certaines occasions spécifiques mais qui demeure dissimulé sous un pagne blanc qui couvre également les personnes qui le portent.

Lorsque le *fanga* concerne les relations entre les gens d'un village, son domaine est l'espace hiérarchique constitué par les classes d'âge, une structure de subordination fondée sur l'antériorité de la naissance. Le *fanga* est l'apanage des aînés par rapport aux cadets. Lorsqu'un aîné lance le cri du camp d'initiation, « *Bisila !* », en présence des novices, ces derniers répondent en disant « *Me fangahon !* » ([je suis] sous ta force !). Si l'organisation en classes d'âge n'est qu'une seule des dimensions où la hiérarchie s'exerce dans la vie sociale, elle n'en est pas moins d'une importance fondamentale pour la configuration du village. Dans les villages bobo, il existe deux autres principes d'ordre : d'une part, les groupes de descendance, au sein desquels la primogéniture est déterminée d'abord par la génération, ce qui peut aller à l'encontre de l'âge relatif ; d'autre part, les groupes de descendance sont classés entre eux selon leur ordre d'arrivée au village. Ces deux principes supplémentaires de classement passent conceptuellement avant la notion de village, et ils divisent autant qu'ils unissent ses habitants. Le classement « horizontal » par classes d'âges, pratiqué pour tout le village,

en atténue les effets en faisant s'entrecroiser les clivages qu'ils représentent, d'où le fait qu'il soit politiquement important de réserver la notion de *fanga* aux relations entre classes d'âge.

Le *fanga* comme attribut personnel

Lorsqu'il ne s'agit pas de réguler la communauté du village, le *fanga* désigne une aptitude typiquement personnelle. Dans ce contexte, le prototype du *fanga* est la capacité d'exercer une coercition sur un tiers. Historiquement, le *fanga* réfère à la force physique déployée pour réduire une personne en captivité. Ce déséquilibre n'a nul besoin de s'exprimer dans une confrontation interindividuelle : le *fanga* peut être la marque d'une personne dont la supériorité résulte d'un accord avec l'autre partie qui adopte dès lors une position subalterne. Le *fanga* est non seulement relatif mais il peut être également superlatif. Et cela influence alors la relation d'une personne avec toutes les autres autour d'elle, et en vient à constituer une menace implicite. Transformé, du coup, en opérateur de classement suprême, le *fanga* apparaît comme un élément clé de l'espace politique régional.

Les principaux chefs militaires de l'aire d'expression manding étaient appelés *faama* (ou sa variante, *fangama*), « possesseur de *fanga* »⁸. Dans le contexte de l'époque précoloniale, ce mot est souvent traduit dans les différentes langues européennes par « chef », « roi », ou autres titres approchants. Il existait toutefois de nombreux autres termes pouvant se traduire de la sorte : Jean Bazin (1988) a montré, dans un célèbre essai, que, au sein de multiples communautés du Moyen Niger, le *faama* cohabite avec le *masa*, qui est le roi-prêtre d'une petite confédération de villages. À la lumière de cette distinction, *faama* peut alors se traduire plus précisément par « chef de guerre ».

Pour ceux qui connaissent le terme de *faama* uniquement dans le sens qu'il a acquis dans la littérature ethnographique coloniale, il est surprenant d'apprendre qu'en langue bambara du Mali, ainsi que dans d'autres variétés du manding, ou encore dans des langues qui ont emprunté le mot, celui-ci est le plus souvent employé au pluriel. Dans les villages bobo, on peut entendre parler de *fangame* (forme plurielle en bobo) pour désigner les fonctionnaires les plus haut placés ou les officiers de l'armée : le terme est alors employé comme renvoyant à une catégorie sociale, non pas à une fonction. Là encore, de façon inattendue, cette catégorie inclut également

8. Pour l'étymologie de « *faama* », voir Delafosse (1955 : 176). Les étymologies populaires font parfois provenir le terme de *fa*, « le père ».

les marchands les plus importants. Shaka Bagayogo explique (1987 : 111) que tous ceux qui détiennent une parcelle de pouvoir, bureaucratique ou commercial, sont des *faamaw* (forme plurielle du mot en manding). Selon cet auteur, la population malienne conçoit l'État moderne comme un agencement de centres de pouvoirs personnalisés. Les néo-hiérarchies sociales s'ordonnent encore, comme les *famaw* d'antan, autour de la triade pouvoir, richesse et savoir, avec cette différence toutefois que désormais les stratégies individuelles de promotion tendent à se rapprocher le plus possible du noyau central d'État. À l'époque précoloniale, les liens entre ces nœuds de pouvoir prenaient la forme moins stricte de réseaux interpersonnels de communication et de confrontation.

Le *faama*, combattant solitaire

En tant qu'attribut personnel, le *fanga* est non seulement dissocié des principes qui régissent la vie quotidienne dans la communauté, mais il constitue leur contraire absolu. Dans une étude sur les récits héroïques manding, John Johnson (1999 : 16) écrit : « Enfreindre les normes sociales, en particulier celles qui sont contrôlées par la structure d'autorité traditionnelle, procure à l'individu le moyen de devenir un *faama* ou *mogo-tigi*, une personne puissante ». Johnson utilise l'image de la détonation : la transgression des normes libère dans l'atmosphère de larges quantités de pouvoir occulte. Si le héros est assez fort, il maîtrise ce pouvoir et en devient d'autant plus fort. Mais dans le cas contraire, si les réserves de pouvoir qu'il a déjà accumulées ne sont pas suffisamment puissantes, il est détruit par le pouvoir qu'il a libéré.

Sur ce chemin étroit qui constitue la seule passerelle vers la grandeur, le protagoniste se retrouve seul : « le pouvoir temporel que détient le roi-guerrier ne se confond pas avec sa famille », note Shaka Bagayogo (1987 : 100). La force est une affaire individuelle. Dans les chants héroïques, la singularité du héros est soulignée par une naissance miraculeuse ou monstrueuse. Selon les versions, les biographies des chefs du XIX^e siècle font peu ou prou référence à un passé d'esclave, équivalent plus prosaïque des naissances mythiques. À la différence d'une histoire de passage de la misère à la richesse, le motif des origines modestes n'a pas ici la fonction de donner plus d'éclat à la réussite personnelle du chef militaire. On sent cette différence par le fait que les partisans du grand homme vont contester avec véhémence ce détail biographique particulier, qui est au contraire mis en avant par ses détracteurs, ses ennemis ou ceux qui veulent salir son souvenir. Au Soudan occidental, tomber en captivité est chose honteuse, et retrouver la liberté, ou même accomplir une brillante

carrière par la suite n'enlève pas la souillure que le seuil cosmologique de la capture représente pour le malheureux captif. Les détails de l'histoire de chaque *faama* sont ouverts au débat⁹. Ce qu'il faut retenir du motif de l'origine servile dans le cadre de cet article, c'est qu'il contribue à mettre en lumière la nature « autoréalisée » de la réussite exceptionnelle.

Dans la région de la Volta, et pour le sens commun, les outils de l'ascension sociale sont entre les mains des protagonistes. Chaque promotion est une promotion que l'individu arrache lui-même et pour lui-même. Par leurs initiatives et leurs entreprises, les gens créent leur propre chemin dans un environnement de rivalités et de compétitions, pas tant contre l'ordre de la société mais dans des espaces que celui-ci laisse ouverts. Dans une analyse qui en a inspiré bien d'autres par la suite, Charles Bird & Martha Kendall (1980) ont avancé l'idée que, dans le monde mandé, les relations de jalousie, de compétition et de promotion personnelle (*fadenya*) coexistent dans l'esprit des gens, suivant une tension dialectique, avec celles de solidarité, d'obligation sociale et d'affect (*badenya*). Tout en gardant à l'esprit qu'il faut s'abstenir d'exagérer la propension à la rébellion de l'individu qui réussit dans la vie, on observe un parallèle dans l'ethnographie historique. Au sein des communautés villageoises, les chefs de famille et les anciens des groupes de parenté se sont trouvés confrontés à un problème : il leur fallait réfréner le désir des jeunes de partir s'illustrer comme volontaires sous les ordres d'un chef militaire. Certaines données de l'ethnographie contemporaine de l'ouest de la Volta, telles que la structure en classes d'âge, peuvent être interprétées comme des procédés spécifiquement destinés à rattacher les jeunes gens à leur village et à exploiter leur énergie dans des projets de production et de défense conjoints.

Il faut dans le même temps reconnaître que la réussite matérielle, celle qui donne réellement matière à légendes et à chansons, a toujours été l'apanage, par le passé comme de nos jours, non pas de jeunes gens épris d'aventure mais d'hommes mûrs. Dans les biographies, les noms légendaires du XIX^e siècle apparaissent comme des aînés de leur groupe de parenté, entourés de cadets, de nombreuses épouses, d'enfants et de dépendants. Ils avaient également des parents majeurs envers qui ils manifestaient de la déférence. La réussite s'effectuait à partir d'une matrice sociale plutôt que sur le mode de l'émancipation par rapport à la structure de celle-ci. La progression était réalisée moins par le biais de la rébellion que par l'habile manipulation des ressources de la société. Elle n'ignorait

9. Les fréquentes affirmations de l'origine servile d'un grand nombre de grands chefs militaires à l'époque précoloniale correspond à un modèle social. Nombre de guerriers professionnels de la région eurent un statut servile et furent entraînés à leur art par leur maître, et certains d'entre eux finirent par sortir de leur situation initiale et dépasser leur ancien maître.

pas l'ordre, elle s'en nourrissait et y prospérait. La distance entre le héros guerrier et le paysan chef de famille était moindre que ne le suggère le modèle épique.

Le savoir

Le savoir était (et reste) une des ressources fondamentales que la société offre aux individus. Bien que de nature instrumentale, il comprend toutefois plus que le savoir-faire technique. Ce qui peut être expliqué par des habiletés pratiques ordinaires demeure insuffisant pour comprendre une trajectoire personnelle. Le *faama* est un pôle d'accumulation de richesses ; ces richesses elles-mêmes sont susceptibles d'être redistribuées, attirent les roturiers par la prodigalité, et offrent donc une explication réaliste du mécanisme qui permet au *faama* de rester au sommet. Cette explication externe est cependant incomplète. Il faut aussi tenir compte du savoir accumulé pour comprendre la trajectoire d'une personne et le cours de celle-ci. « Le *faama* c'est celui qui réunit beaucoup de monde autour de lui ; il a également beaucoup de connaissance » (Kodjo 1986 : 1375 ; texte en juula : 1387). Shaka Bagayogo (1987 : 96) écrit quant à lui : « Un savoir et un savoir-faire sont à l'origine du pouvoir et une bonne conduite sont les sources du pouvoir ». Pouvoir, savoir et richesse sont donc indissociables : ils constituent la « trinité païenne » (*Ibid.* : 96, 103). D'après Charles Bird & Martha Kendall (1980 : 18), c'est la quête de la connaissance qui définit le contenu de la littérature héroïque mandé : « la domination écrasante de ce thème dans la littérature constitue une différence frappante entre les traditions épiques européenne et mandé ».

Au Soudan occidental, la connaissance en question, à l'instar de n'importe quelle information digne d'intérêt, ne peut être communiquée que selon de fortes restrictions. Elle est « étrange et ésotérique » (*Ibid.*), ou recèle « magie et secrets » (Johnson 1999 : 19). Il ne s'agit pas d'une contemplation spéculative du monde où l'on serait en quête de l'accomplissement personnel ou du salut, ni d'une sagesse politique machiavélique qui permettrait de triompher face aux adversaires, même si un esprit profane peut voir, tant par le passé qu'aujourd'hui, ces deux éléments dans l'ascension des hommes importants dans l'ouest de la Volta. Ce qui importe plus dans la conception locale, c'est le savoir concernant les êtres invisibles et le contenu des secrets des séquences effectives de communication avec ceux-ci. Que le protagoniste estime ou non que les procédés mis en œuvre pour y accéder sont la cause de ses réussites ou de ses échecs, et agissent en conséquence ou pas, le schéma demeure valable aux yeux des autres. Chaque succès est attribué à un succès antérieur

d'une communication ésotérique avec des acteurs supra-humains. Cette forte supposition concernant l'agir humain établit un grand écart entre l'accomplissement des acteurs dans le monde, et toute conception qu'on peut avoir d'un modèle stable de positions et d'institutions permanentes comme cadre de réalisation.

Comparées à la supériorité en termes de connaissance ésotérique, les autres aptitudes – force physique, intelligence, compétences techniques, maniement des armes, distinction par la naissance ou la descendance – sont secondaires. La transmission de cette connaissance secrète est distincte de l'héritage « du sang » et bien plus importante que ce dernier. Comme l'a raconté à un chercheur un membre d'une des maisons de guerre watara en parlant de ses ascendants :

« Ce n'est pas avec les fusils seulement qu'ils ont fait la guerre, n'importe quel prince (*masaden*) sûr de lui-même, si tu le vois, tu ne peux lui jeter ta flèche, tu vas tirer sur la corde de ton arc jusqu'à la couper, sans pouvoir lui jeter ta flèche ; il [le prince] crie, toutes les cordes de ton arc se coupent, [...] et il t'attrape pour venir avec lui, ce n'est pas que ce soient le couteau et le fusil qui étaient leurs seuls instruments de guerre, ils avaient autre chose qui n'est pas le fusil et le couteau. Regardez cette maison en bois, lorsque certains princes crient, la maison tombe. Ce sont des choses dangereuses qu'ils avaient, dix hommes parmi eux peuvent aller faire la guerre contre cent hommes et puis les attaquer pour venir avec eux... Il n'est pas dit que c'était le courage seulement, ils avaient d'autres pouvoirs » (Kodjo 1986 : 1410-1411 ; texte juula : 1422).

Les pouvoirs thaumaturgiques suggérés dans ce récit inspiraient une peur mortelle : « si vous faites quelque chose (un complot) à deux tout de suite, si tu vois un Watara, personne ne va te demander, c'est toi-même qui dis tout, ce n'est pas moi seul, il y a telle personne, telle personne » (*Ibid.* : 1411). Il est bien connu que les chefs de guerre, tout comme les combattants de moindre importance, avaient recours à des « experts en rituels » qui leur préparaient des objets extraordinaires, leur apprenaient des recettes et des procédures rituelles, les avertissaient des interdictions associées et énonçaient les mauvais augures. C'était le cas non seulement pour les individus mais également pour les communautés. Ainsi, lorsqu'un village parvenait à repousser une attaque, on considérait qu'il le devait à un objet puissant ou à une armée d'esprits qui protégeaient l'endroit. Il y avait plus de complémentarité que de conflit entre le collectif et l'individuel. Les gens portaient sur eux des objets de protection qu'ils avaient acquis personnellement ou qui provenaient de leur lieu de naissance ou de leur groupe de descendance. Les accomplissements collectifs étaient attribués aux ressources mystiques mises en commun, tandis que la distinction individuelle, quant à elle, ne pouvait être attribuée qu'à une possession personnelle, acquise individuellement ou transmise par héritage.

Selon la tradition orale, la connaissance secrète des rituels donnait sens aux rivalités qui avaient cours, ainsi qu'aux manières d'agir pendant les combats. On en trouve une expression dans le récit qu'a fait le capitaine Quiquandon (1891 : 4680) de l'attaque de la ville de Kinian (aujourd'hui située dans le sud-est du Mali) en 1890 et de la bravoure sans faille de ses défenseurs. Les assaillants, des hommes de Tiéba, de Sikasso, bénéficièrent de l'aide des Français, et notamment d'un canon apporté par Quiquandon :

« Je les ai vus maintes fois apparaître par le trou fait par un obus dans le *tata*, au milieu de la poussière, aussitôt après l'éclat, agiter l'indispensable queue de vache et crier "*Kalo ! Kalo !*" [ce n'est pas vrai, ce n'est pas vrai !], décharger leur arme et me blesser quelqu'un. À la porte de Nouana, au moment où on faisait brèche, où avec les obus je sapais le *tata* par sa base à droite et à gauche de la porte, un sofa ouvrit la porte, s'avança d'une vingtaine de mètres, tira sur nous et au milieu d'une grêle de balles se retira tranquillement, refermant la porte derrière lui. La porte n'était pas fermée, qu'un obus l'attrape en plein milieu, la brise sans la jeter à bas et éclate derrière. Le sofa qui, je ne sais comment, n'a pas été atteint rouvre la porte et, pour nous narguer, s'avance et se met à danser, en agitant son chasse-mouche d'une main, son fusil de l'autre. »

Si, dans la région ouest de la Volta, le chasse-mouche en queue de vache est d'origine non musulmane, à l'instar de bien d'autres objets liés aux cultes communautaires ou de ceux transmis au sein des groupes de descendance, une bonne partie d'entre ces objets, dès lors conservés à l'abri des regards, dans les maisons, et sortis à l'occasion de combats, étaient quant à eux fournis par des clercs musulmans. Certains de ces spécialistes étaient associés à des grands hommes particuliers pendant de longues périodes, mais ils pouvaient également offrir leurs services à d'autres personnes qui venaient les solliciter. Le statut de grand homme se repérait entre autres par l'exceptionnelle prodigalité dont il était capable de faire preuve vis-à-vis de ces experts en rituel. D'après le récit de Mallam Abu, le chef Zaberma nommé Babatu (fin du XIX^e siècle) réunit ses experts musulmans avant de partir en campagne ; il leur expliqua qu'il cherchait la gloire et leur offrit « cent têtes de bétail, cent têtes de moutons, cent chèvres, un million et mille [cauris] et cent esclaves » (Pilasiewicz & Mallam 1992 : 72). Plus tard, lorsqu'il subit une défaite devant le village de Sankana, « il réunit ses *malam* et leur fit un long discours dans lequel il exprimait ses regrets. [Il leur] demanda de plaider sa cause auprès de Allah. Les *malam* lui répondirent qu'ils avaient pris note de ses propos. Emir Babatu leur donna alors trois mille et douze chevaux [...] Et ils le préparèrent à la guerre contre le pays Kpala » (*Ibid.* : 86).

Lorsque la « force », c'est-à-dire le pouvoir social, est considérée comme si intimement liée à la personne, l'inégalité dans les relations humaines prend une dimension subjective immédiate, laquelle ne peut se réduire à une expression en termes de structure et de fonction. Tous les gens possèdent une part de *fanga*, mais à des degrés divers ; les relations de domination prennent donc la forme d'un classement. Le grand homme n'est pas envisagé comme qualitativement différent, au contraire d'une personne qui serait en charge d'une fonction. La subordination collective est toujours conçue comme la soumission d'un individu à un autre. Historiquement, l'exemple type de la confrontation est le raid. Toutefois, la déférence occasionnelle due à la « force » ne se manifeste pas seulement dans la confrontation, mais aussi dans la négociation. Dans le Soudan occidental du XIX^e siècle, de nombreux rituels politiques ont été interprétés comme l'expression d'une soumission à un chef, alors qu'il s'agissait en réalité de serments d'alliance et de solidarité entre des partenaires qui demeuraient indépendants. Les parties étaient de même statut, mais de « force » inégale – une disjonction que nous considérons comme parfaitement acceptable dans la logique du marché mais que nous avons du mal à concevoir au niveau de la vie politique (Saul 1997).

Le monde social est donc censé être un terrain d'égaux ontologiques. C'est ce qui se passe, en tout cas, pour les hommes libres, et les femmes ne sont pas totalement exclues de cet ordre des choses. Si un individu se trouve réduit en captivité, il sort du monde des égaux, théoriquement de façon irrémédiable. Entre hommes libres, c'est la force qui détermine la supériorité des uns sur les autres. L'individu le plus faible subit la force supérieure d'un autre qui lui dicte de l'extérieur ce qu'il doit faire. La situation sociale envisagée ici rappelle la relation qu'entretiennent, selon Paul Riesman (1974 : 185), les FulBe de Jelgoji avec Dieu.

« [Les JelgoBe] ne ressentent pas la volonté de Dieu comme une contrainte sur leur propre volonté, mais comme une contrainte sur leur possibilité d'action. [...] Autrement dit, elle équivaut essentiellement aux limitations de l'homme, et non pas à ses obligations. [...] [De même,] la contrainte humaine est ressentie comme un empêchement de faire ce qu'on aurait pu faire si elle n'existait pas, ou bien comme une obligation de faire quelque chose qu'on ne veut pas faire tout en étant capable. »

Chez les JelgoBe, ce modèle s'applique également aux relations avec les hommes puissants. Un homme important n'est pas décrit selon une métaphore spatiale, comme étant « au-dessus » d'un autre, mais en termes de poids : il est plus « lourd » que l'autre (*Ibid.* : 178).

L'inversion

78

Au XIX^e siècle, les hommes qui exerçaient une influence sur la politique régionale possédaient des centaines de captifs, d'innombrables femmes et enfants ; ils disposaient de ressources matérielles pour équiper leurs dépendants, pouvaient lever des armées comptant des milliers d'hommes parmi leurs alliés et partir en campagne pour punir ou anéantir un rival personnel. Cette puissance reposait sur un processus social correspondant aux concepts développés jusqu'ici. La plupart des alliances entre ces hommes puissants étaient de nature tactique, découlant de la reconnaissance de la force militaire et de la richesse relatives. Cependant, l'évaluation partagée de la force n'était pas établie uniquement en fonction de la maîtrise visible qu'une personne avait de ses ressources, mais aussi par rapport à l'idée qu'elle avait accès à des sources de communication cachées avec des acteurs supra-humains. La maîtrise des ressources matérielles n'était que le signe ostensible d'une capacité plus essentielle. Une telle conception des choses crée un terrain politique très instable, puisqu'une personne a besoin du succès pour démontrer aux autres qu'elle continue à avoir accès aux ressources invisibles qui font sa force – condition fondamentale pour garder ses amis de son côté et ses ennemis à distance. L'ascension requiert donc la construction patiente et habile de réseaux, une alternance de promesses et de menaces, un mélange de prodigalité, de séduction et de violence, et l'accumulation de biens matériels. Chaque accomplissement ouvre la voie à d'autres : le succès fournit la preuve de l'existence d'une fontaine de laquelle il coule.

Qu'advienne un échec, ou une faiblesse qui serait interprétée comme telle par les autres, et le charme se rompt. L'homme fort dont la vulnérabilité est révélée au grand jour n'inspire plus la crainte. Les alliances éclatent, les amis changent de camp, le monde autour de l'homme autrefois victorieux s'effondre. De tels revers de fortune peuvent être très brusques. Dans l'un des grands livres de la littérature d'Afrique occidentale, Hampâté Bâ (1973) consacre quelques quatre cents pages à la route vers la gloire de Wangrin, le héros de sa biographie romanesque située au début de la période coloniale ; au bout d'un moment, les objets personnels rituels sur lesquels repose la réussite de Wangrin perdent leur efficacité et sa chute précipitée n'est racontée qu'en seulement vingt-cinq pages¹⁰. Là encore, les sphères

10. La chute de Wangrin vient de l'erreur qu'il commet en épousant une Européenne étrangère à son univers. Cette variante du thème de Samson et Dalila est répandue dans la savane de l'Afrique occidentale et ne se limite pas aux cas d'épouses européennes. Susan Drucker-Brown (1993) mentionne que chez les Mamprusi les femmes représentent un danger pour l'intégrité rituelle et donc pour la force de leur mari. De même chez les Moose, Naaba Wubri, ancêtre éponyme du royaume central, est dit avoir été tué à cause des secrets qu'a obtenus de lui sa femme attrayante (Izard 2003 : 343-344).

publique et privée s'entrechoquent. Ce qui différencie ces deux domaines, c'est simplement que, dans celui que nous nommerions public, le destin d'un plus grand nombre de gens interagit avec la fortune d'un seul grand homme. Lorsque cet homme perd sa capacité d'aimantation vis-à-vis des autres, il perd son importance publique, même s'il a pu n'y avoir que peu de changements dans sa façon d'organiser sa vie. Les gens de l'ouest de la Volta portent leur attention sur des personnes, et non pas sur un domaine social abstrait, et la différence entre les deux sphères leur paraît à peine pertinente. Nous n'avons pas seulement affaire ici à une réflexion mentale de second rang qu'il conviendrait de négliger ou même d'exclure dans la perspective d'une analyse sociale, mais à une orientation fondamentalement différente envers les autres, et qui imprègne la vie sociale.

En termes de management, on peut appréhender ces soudains revers de fortune par analogie avec les marchés spéculatifs. Cela permet une meilleure approche des événements qu'en les décrivant comme des pertes de titres, des régicides, des rébellions ou des révolutions. Suivant la logique du *fanga*, l'ascension et la chute sont comparables aux changements soudains des prix, ancrés dans l'évaluation subjective mais débouchant sur des faits sociaux vérifiables. Pour prendre une illustration prémoderne, c'est un peu comme l'effervescence que connut en 1636 le marché de la tulipe en Hollande. Elle persiste parce que les acheteurs pensent que le prix des tulipes va continuer à augmenter, ce qui alimente la demande, qui elle-même prolonge la hausse du prix. Au premier signe indiquant que le prix va cesser d'augmenter, les acheteurs décident de ne plus suivre, et le prix s'effondre immédiatement (Dash 1999). Les tulipes n'étaient bien évidemment pas responsables de cette explosion, même si on peut présumer que, dans ce type de situation, des gens intéressés essayent de manipuler l'opinion en fonction des tendances qui leur sont profitables. Le *faama* est le principal promoteur d'un tel bouillonnement de réputations qui grandissent autour de lui, mais de telles réputations ne finissent pas forcément par s'effondrer ; elles constituent des actions performatives. Lorsqu'une réputation s'effondrait malgré tout, la fin se déroulait comme dans le cadre de l'effervescence du marché. De nombreux chefs de guerre du Soudan occidental précolonial ne jugeaient pas digne de continuer à vivre après la défaite : ils mettaient fin à leurs jours avant d'être capturés. Néanmoins, fidèles à leur style, la plupart partaient dans un grand fracas, littéralement : la technique favorite de suicide était de se faire sauter dans un entrepôt de poudre.

La destinée

80

Ce type de fin « explosive » soulève la question de savoir s'il n'existe pas une configuration plus abstraite de la vie humaine, qui aurait trait, en fait, à cette métaphysique ambiguë dont j'ai parlé plus haut. Serait-il possible que, malgré la volonté active des sujets de se créer les moyens de posséder leur propre force, malgré tous les conseils qu'ils sollicitent et reçoivent de la part d'experts, et malgré les actions rituelles incessantes qui en découlent, ce soit une causalité d'un niveau supérieur qui sélectionne les personnes qui réussiront dans la vie ? Se peut-il que l'agir humain soit une illusion ? La notion de *daakan*, « destinée », témoigne de la présence de ce questionnement dans le monde manding. Quand un grand homme est déchu, certaines personnes, relatant son parcours, peuvent dire qu'il s'agit de l'action de la destinée, ou de la volonté divine, ce qui rend le suicide final ou la déchéance des héros-guerriers plus poignants encore. Attribuer cette fin simplement à une fierté blessée, à un sentiment d'humiliation ou de peur serait une erreur : le désespoir auquel mène l'idée qu'on a été abandonné par l'acteur transcendant ayant contribué aux succès accomplis jusque-là est d'une autre nature.

La destinée a de multiples résonances. Dans le contexte plus profondément islamisé du Mali contemporain, le *daakan* semble se rapprocher de la véritable destinée et du caractère fataliste qui lui est habituellement associé. Ainsi Agnès Lambert écrit-elle (1993 : 60), à propos des grandes femmes-marchandes de la ligne de chemin de fer Bamako-Dakar :

« Leur savoir-faire marchand, à la différence des plus petites commerçantes, ne serait pas le fruit de l'apprentissage, mais correspondrait à une nature ou serait plutôt le fruit du *daakan*, du destin auquel elles n'ont fait que se soumettre. En donnant le capital de départ aux deux jeunes filles, la tante de Penda Knaté n'a fait qu'accompagner un destin qui, même sans cette intervention bénéfique, aurait trouvé les moyens de se réaliser. »

Cette interprétation correspond à un type d'orientation pieuse qui conduit à la suspension de toute intervention personnelle se manifestant par l'affirmation arrogante de soi, même si celle-ci passe par un rituel ; j'ai toutefois rarement rencontré un tel déterminisme ou une telle soumission dans la région de la Volta. J'ai le sentiment que les protagonistes ne considèrent pas la destinée comme la vérité fondamentale qui se trouverait derrière les opérations de la vie quotidienne. Tant que la vie suit une trajectoire favorable, il n'est pas nécessaire de réfléchir à un modèle d'un autre ordre. Le *daakan* fait son entrée dans le récit d'une carrière une fois que celle-ci est parvenue à son terme. Il devient l'élément discursif prenant en compte les divergences vis-à-vis de ce qui avait été anticipé par le protagoniste, surtout si la vie de celui-ci s'achève sur un échec majeur. Par contraste, durant le

déroulement de la vie elle-même, « l'éthique et la transcendance se relayent avec les techniques de manipulation des surréalités pour prescrire les voies à travers lesquelles peut et doit se réaliser un grand destin » (Bagayogo 1987 : 93). Ce n'est qu'*a posteriori* que l'on considère que le grand homme a accompli un parcours écrit d'avance et découlant de sa qualité ontologique unique. Le *daakan* est une inférence effectuée après les faits, pas un guide pour l'avenir ni un prétexte à l'inaction.

On remarquera ici des similarités avec la notion européenne de prédestination. Une personne agit avec l'assurance de compter parmi les élus, mais la vie se déroule comme une succession de décisions personnelles, et le statut final d'une personne ne peut être connu qu'à la fin, au moment du bilan. Envisagé de la sorte, le *daakan* ne désigne pas le fatalisme : au contraire, il correspond à une disposition à agir et à diriger sa vie.

Remarquons également qu'une seule carrière peut susciter de multiples commentaires contradictoires. Le héros déchu ou ses partisans peuvent envisager sa chute en termes de destinée, tandis que d'autres y verront le résultat d'une infraction pour laquelle, en définitive, il demeure responsable. La destinée et la transgression (involontaire) apparaissent comme des équivalents fonctionnels dans des récits alternatifs, et ni l'un ni l'autre n'engendrent d'attitude passive dans la façon de mener sa vie au quotidien.

La liberté

Jusqu'ici, l'idée était que le *fanga* comme attribut personnel a plus à voir avec le classement entre personnes qu'avec les catégories de statut et de rôle. Les hiérarchies établies selon le *fanga* sont étrangères aux corps politiques et à la territorialité, ainsi qu'au domaine du « public » selon la définition conventionnelle que l'on fait de cette notion en analyse politique. Mais le *fanga* peut être si grand et si dense que, quand bien même cet état s'avérerait-il transitoire, il peut être nécessaire, pour lui donner du sens, de se référer à ce que nous avons développé plus haut, c'est-à-dire au *fanga* comme expression du dilemme des humains face au transcendantal.

Une concentration de « force » de cet ordre a été atteinte en Afrique occidentale durant la période « classique » du colonialisme, autrement dit entre les deux guerres. L'asservissement physique était devenu tel que les locuteurs du manding et d'autres langues affiliées conférèrent un sens supplémentaire au terme de *fanga*, celui de synonyme de « colonialisme ». Dans la région de la Volta, les populations rurales possédant des rudiments de français ont tendance à traduire cette acception de *fanga* par « esclavage » en français. Ce qui révèle que, à cette époque, leur vision de la servitude était devenue le lot commun, mais que leur référence première pour cette

expression demeure un classement interpersonnel fondé sur un différentiel de force. L'opposition à ce *fanga* prit une forme explosive en 1945-1946, à l'occasion des élections à l'Assemblée constituante française d'après guerre. Le terrain discursif incluait non seulement le *fanga* mais également ce qui était considéré comme son contraire. Je vais à présent procéder à l'examen de cette association antinomique afin d'éclairer la notion de *fanga* et son héritage en politique après la période d'indépendance.

Les sujets des colonies françaises d'Afrique reçurent le droit d'envoyer des députés à l'Assemblée nationale de la métropole le 22 août 1945. Cette décision était issue du vent de démocratie qui souffla sur l'Europe à la Libération, concession accordée à la forte présence de la gauche dans les gouvernements français au sortir de l'Occupation, ainsi qu'à la sensibilité des Américains sur la question du colonialisme¹¹. Entre 1945 et 1958, les électeurs africains purent donc élire des représentants pour les Assemblées métropolitaines ou territoriales tous les dix-huit mois environ¹². Bien que la participation au processus électoral fût dans un premier temps sévèrement limitée, le phénomène déclencha une période d'effervescence en Afrique occidentale¹³, nommée « les soleils de la politique » dans le célèbre roman d'Amadou Kourouma (1968). Les campagnes électorales offrirent aux quelques leaders éduqués de ces territoires l'opportunité d'organiser un mouvement politique populaire qui donna voix à la colère accumulée par la population au fil des années.

La campagne préélectorale d'octobre 1945 vit ainsi apparaître sur le devant de la scène Félix Houphouët-Boigny, un riche planteur africain du sud de la Côte-d'Ivoire qui avait fondé le Syndicat agricole africain et remporté peu avant les premières élections municipales d'Abidjan. Il dut en partie son succès au soutien des nouveaux administrateurs français de gauche (qui avaient remplacé, après 1943, les fonctionnaires vichystes, partisans des planteurs européens de cacao). Mais après la ratification de la Constitution conservatrice de la Quatrième République par la deuxième Assemblée constituante (octobre 1947) et l'élection de la première Assemblée nationale en mai 1947, moment où le parti communiste quitta le gouvernement, le gouverneur Latrille, qui avait soutenu Houphouët-Boigny, fut rappelé, et son successeur inversa la politique officielle qui devint hostile à l'encontre du Rassemblement démocratique

11. La Charte atlantique du gouvernement des États-Unis proclamait le droit à l'autodétermination pour les territoires coloniaux (voir le Committee on Africa, *The War and Peace Aims*, 1942).

12. Pour une liste des élections et des élus, voir R. S. Morgenthau & L. C. Behrman (1984) ; Patrick Manning (1998 : 140).

13. Pour l'élection de la première Assemblée nationale constituante d'après guerre, le 21 octobre 1945, seules 15000 personnes (sur les seize millions d'habitants de l'AOF) furent autorisées à voter en un collège séparé pour élire cinq des 586 députés.

africain¹⁴. Afin de briser l'influence du RDA, l'administration coloniale créa des partis politiques rivaux, ce qui provoqua des incidents violents et des morts. Dans les circonscriptions très peuplées de la région de la Volta, l'administration promut un parti, l'Union voltaïque, constitué autour d'un noyau de chefs moose, et sépara ces localités de la Côte-d'Ivoire en recréant la colonie de la Haute-Volta en octobre 1947¹⁵.

Pendant la courte période de liberté d'expression qui se mit en place entre ces deux événements, les circonscriptions de la Volta occidentale, qui constitue aujourd'hui l'ouest du Burkina Faso, devinrent le théâtre d'une euphorie rebelle. À Bobo-Dioulasso, les dignitaires musulmans et les marchands apportèrent leur soutien au Comité d'études franco-africaines, qui servit à transmettre aux habitants de la ville les informations concernant les développements politiques en Afrique occidentale française (Fouchard 2003). Le cri de ralliement était le suivant : « La force [*fanga*] a vécu ». Mais par quoi les gens voulaient-ils la remplacer ? Leurs aspirations trouvèrent leur expression dans un terme très classiquement français issu du lexique politique moderne : « liberté ». Comme il était difficile de trouver un équivalent exact de ce mot dans les langues juula et bobo locales, « liberté » finit par se placer en antonyme du *fanga* collectivisé, c'est-à-dire de l'esclavage. On verra ici comme une justification de ce qu'énonçait Robert Delavignette (1977 : 70) : « En un sens, les indépendances africaines ont même été nourries par la langue française ; on pourrait aller jusqu'à dire qu'elles ont été conçues en français ». Il serait toutefois erroné de conclure sur ce point de vue. Le terme de « liberté », en se définissant par opposition à celui de *fanga*, se trouva dénué de certaines de ses connotations sémantiques métropolitaines et se recréa une place nouvelle dans la mémoire sociale locale.

La notion européenne de « liberté » englobe la longue histoire des oppositions aux structures féodales, et qui a fini par triompher avec l'avènement de l'individualisme et de l'ordre bourgeois du XIX^e siècle. Par la suite, l'histoire du mot devient complexe, car sa popularité en fit un élément précieux à ranger de son côté dans les combats idéologiques ; chaque nouveau mouvement de contestation le revendiqua, et les conservateurs luttèrent eux aussi pour en conserver l'exclusivité. Le RDA, mouvement anticolonialiste d'Afrique occidentale, accompagné de ses alliés radicaux et de gauche en France métropolitaine, employa le terme de « liberté » pour

14. Rassemblement démocratique africain, parti fondé sous la direction de Houphouët-Boigny en octobre 1946 à Bamako.

15. Une chronologie des événements est consultable chez Joseph de Benoist (1982). Les écrits d'une des principales figures politiques du RDA, originaire de la Haute-Volta, ont par ailleurs été rassemblés dans un ouvrage (Coulibaly 1988).

dénoncer la contradiction criante entre les aspirations universalistes de l'idéologie républicaine et les pratiques coloniales. Mais pour les Africains peu ou pas éduqués, le terme faisait référence à d'autres notions.

La meilleure façon d'exposer le détournement singulier du terme de « liberté » est peut-être de retranscrire le témoignage tourmenté d'un missionnaire qui faisait partie de la poignée d'Européens habitant la région et faisant preuve d'une certaine compréhension vis-à-vis des revendications locales, malgré la crainte qu'ils manifestaient à l'égard de l'énergie avec laquelle celles-ci s'exprimaient :

« Il y a des remous en brousse, provenant des idées nouvelles, des espoirs fondés aussi de liberté. Mais on ne comprend pas toujours le mot magique de "liberté" ! La "force est finie", proclame-t-on un peu partout, des vieux (et des non-vieux) prennent de force des filles qui se sont auparavant mariées librement avec l'accord du Cercle ! À Kokorowé, on avait cru comprendre que l'on ne devrait plus payer l'impôt et on avait arrosé copieusement la bonne nouvelle [...] La "force étant finie", des élèves sont retirés de l'école de force. Après les vacances de Noël 1946, il manque 26 garçons et 32 filles ! Pères, sœurs, moniteurs vont voir les parents qui disent : "Ce sont nos enfants qui refusent !" ... Les enfants disent : "Ce sont nos parents qui nous ont retirés !" » (Montjoye 1981 : 70).

Envisager la liberté comme le contraire du *fanga* permet d'éclaircir quelque peu ce que voulaient dire les anciens. Il s'agit ici de paysans qui, jusqu'à l'avènement de l'administration coloniale, étaient libres. Les *faa-maw* pouvaient certes effectuer des raids, posséder de nombreux captifs et de nombreuses épouses, s'entourer d'enfants, de dépendants et de volontaires, accumuler des richesses et des biens prestigieux, mais eux-mêmes, en tant que chefs de maisonnée autonomes, n'avaient jamais été réduits en esclavage. Ils vivaient dans des communautés indépendantes et régnaient en maîtres sur leurs femmes et leurs enfants. Cette autonomie s'éroda à mesure que l'administration coloniale se mit en place. Commenant par les environs des centres administratifs, l'occupation militaire s'était étendue dans les coins les plus reculés du territoire. En plus des impôts, du portage, des prestations et du travail forcé pour la construction des pistes, routes et chaussées, les représentants de l'administration avaient commencé à s'immiscer dans les affaires internes des villages, y compris dans les affaires familiales. Les aînés et les chefs de maisonnée avaient perdu jusqu'au contrôle de leurs enfants. Tout cela revenait pour eux à une forme d'esclavage, chose que, en tant que membres libres de communautés autonomes, ils n'avaient pas mérité.

Ce que ces anciens, furieux, voulaient exprimer en 1946 en employant les termes de « force » ou d'« esclavage » serait peut-être rendu plus précisément par celui de « servage » dans le glossaire politique européen, une

catégorie de stratification qui n'a historiquement pas d'équivalent dans cette partie de l'Afrique. En parlant du *fanga* dans leurs protestations, ils réclamaient la liberté, qui incluait la restitution des privilèges gérontocratiques et patriarcaux qui faisaient auparavant partie du fonctionnement des communautés autonomes. Si l'existence des *faamaw* est fondée sur le fait que certaines personnes sont sujettes au *fanga*, cela n'équivaut pas à la servitude générale de tous, car ces notables de communautés invaincues n'avaient pas été ramenés en captivité au terme d'un raid, et ils n'avaient pas non plus accepté, de leur propre gré, de se subordonner à un tiers.

*Department of anthropology
University of Illinois, Urbana-Champaign
m-saul@uiuc.edu*

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Manuel Benguigui et révisé par l'auteur

MOTS CLÉS/KEYWORDS: anthropologie coloniale/*colonial anthropology* – religion en Afrique/*religion in Africa* – Manding – Haute-Volta/ *Volta region* – politiques postcoloniales/*post-colonial politics*.

BIBLIOGRAPHIE

Ardener, Edwin

1970 « Witchcraft, Economics, and the Continuity of Belief », in Mary Douglas, ed., *Witchcraft Confessions and Accusations*. London-New York, Tavistock Publications : 141-160.

Bâ, Amadou Hampâté

1973 *L'Étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*. Paris, Union générale d'édition.

Bagayogo, Shaka

1987 « L'État au Mali : représentation, autonomie et mode de fonctionnement », in Emmanuel Terray, ed., *L'État contemporain en Afrique*. Paris, L'Harmattan : 91-122.

Bayart, Jean-François, Stephen Ellis & Béatrice Hibou

1997 *La Criminalisation de l'État en Afrique*. Bruxelles, Complexe.

Bazin, Jean

1988 « Princes désarmés, corps dangereux. Les "rois-femmes" de la région de Segu », *Cahiers d'études africaines* 111-112 : 375-441.

Benoist, Joseph Roger de

1982 *L'Afrique occidentale française de la conférence de Brazzaville (1944) à l'indépendance (1960)*. Dakar, Nouvelles éditions africaines.

Bird, Charles S. & Martha B. Kendall

1980 « The Mande Hero : Text and Context », in Ivan Karp & Charles S. Bird, eds, *Explorations in African Systems of Thought*. Washington, Smithsonian Institution Press : 13-26.

Cohen, William B., ed. With the Assistance of Adelle Rosenzweig

1977 *Robert Delavignette on the French Colonial Empire : Selected Writings*. Chicago, Chicago University Press.

Comaroff, Jean & John Comaroff, eds

1993 *Modernity and its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago, Chicago University Press.

Coulibaly, Daniel Ouézzin

1988 *Combat pour l'Afrique : 1946-1958, lutte du RDA pour une Afrique nouvelle*. Textes de Dabeuk Ouézzin Coulibaly présentés par Claude Gérard. Abidjan, Nouvelles éditions africaines.

Dash, Mike

1999 *Tulipomania : The Story of the World's Most Coveted Flower and the Extraordinary Passions it Aroused*. New York, Crown Publishers.

Delafosse, Maurice

1912 *Haut-Sénégal-Niger (Soudan français)*. Paris, Larose. [Reimprimé en 1972 par Maisonneuve & Larose.]

1955 *La Langue mandingue et ses dialectes (malinké, bamabara, dioula)*, 2. Paris, Paul Geuthner.

Delavignette, Robert Louis

1977 *Robert Delavignette on the French Empire : Selected Writings*. Ed. by William B. Cohen. Chicago, University of Chicago Press.

Douglas, Mary, ed.

1970 *Witchcraft Confessions and Accusations*. London-New York, Tavistock Publications.

Drucker-Brown, Susan

1993 « Mamprusi Witchcraft, Subversions and Changing Gender Relations », *Africa* 63 : 531-549.

Fabian, Johannes

1990 *Power and Performance : Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*. Madison, University of Wisconsin Press.

Fortes, Meyer

1959 *Œdipus and Job in West African Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.

1979 « Coping with Destiny, among the Tallensi », in R. H. Hook, ed., *Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation*. London-New York, Academic Press : 65-94.

Fourchard, Laurent

2003 « Propriétaires et commerçants africains à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso (Haute-Volta), fin XIX^e siècle-1960 », *Journal of African History* 44 (3) : 433-461.

Frémeaux, Jacques

1998 « Des bureaux arabes à Maurice Delafosse : contribution à une étude de l'historiographie coloniale », in Jean-Loup Amselle & Emmanuelle Sibeud, eds, *Maurice Delafosse : entre orientalisme et ethnographie, l'itinéraire d'un africaniste (1970-1926)*. Paris, Maisonneuve & Larose : 193-209.

Gable, Eric

1997 « A Secret Shared : Fieldwork and the Sinister in a West African Village », *Cultural Anthropology* 12 : 213-233.

Geschiere, Peter, avec la collab. de Cyprian F. Fisiy

1995 *Sorcellerie et Politique en Afrique : la viande des autres*. Paris, Karthala.

Guyer, Jane I. & Samuel M. Eno Belinga

1995 « Wealth in People as Wealth in Knowledge : Accumulation and Composition in Equatorial Africa », *Journal of African History* 36 : 91-120.

Izard, Michel

2003 *Moogo : l'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XIV^e siècle*. Paris, Karthala.

Johnson, John W.

1999 « The Dichotomy of Power and Authority in Mande Society and in the Epic of Sunjata », in R. A. Austen, ed., *In Search*

of Sunjata : The Mande Oral Epic as History, Literature, and Performance. Bloomington, Indiana University Press : 9-23.

Kodjo, Nimakey G.

1986 *Le Royaume de Kong des origines à 1897*. Aix-en-Provence, Université de Provence, thèse de doctorat d'État, 4 vol.

Kourouma, Amadou

1968 *Les Soleils des indépendances*. Montréal, Presses universitaires de Montréal.

Lambert, Agnès

1993 « Les commerçantes maliennes du chemin de fer Dakar-Bamako », in Emmanuel Grégoire & Pascal Labazée, eds, *Grands Commerçants d'Afrique de l'Ouest*. Paris, Karthala-Orstom : 37-70.

Launay, Robert

1988 « Sabati-Ba's Coup d'État : Contexts of Legitimacy in a West African Chiefdom », in Ronald Cohen & Judith D. Toland, eds, *State Formation and Political Legitimacy*. New Brunswick, Transaction Books : 45-67.

Manning, Patrick

1998 *Francophone Sub-Saharan Africa, 1880-1995*. Cambridge, Cambridge University Press.

Marwick, Max G.

1965 *Sorcery in its Social Setting : A Study of Northern Rhodesian Cewa*. Manchester, Manchester University Press.

Mbembe, Achille

1988 *Afriques indociles : christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*. Paris, Karthala.

Montjoye, P. E. de

1981 *L'Évangile au pays bobo*. Bobo-Dioulasso, Imprimerie de la Savanne.

Morgenthau, R. S. & L. C. Behrman

1984 « French Speaking Tropical Africa », in M. Crowder, ed., *The Cambridge History of Africa*, 8 : c. 1940 – c. 1975. Cambridge, Cambridge University Press : 611-673.

Pilaszewicz, Stanislaw & Abu Mallam, eds

1992 *The Zabarma Conquest of North-West Ghana and Upper Volta : a Hausa Narrative* « Histories of Samori and Babatu and Others » [ca. 1914]. Warsaw, Polish Scientific Publishers.

Polanyi, Karl, Conrad Arensberg & Harry W. Pearson

1957 *Trade and Market in the Early Empires : Economies in History and Theory*. Glencoe, Free Press. [Éd. franç. : *Les Systèmes économiques dans l'histoire et la théorie*. Paris, Larose, 1975.]

Quiquandon, F.

1891 « Rapport adressé par le Capitaine Quiquandon ... sur sa mission auprès de Tieba », *Journal officiel de la République française* 23 : 260 : 4636-4640 ; 261 : 4649-4653 ; 262 : 4678-4682 ; 263 : 4691-4694 ; 264 : 4700-4702.

Riesman, Paul

1974 *Société et liberté chez les Peuls djelgôbé de Haute-Volta : essai d'anthropologie introspective*. Paris, Ehes / La Haye, Mouton. [Éd. angl. : *Freedom in Fulani Social Life : An Introspective Ethnography*. Chicago, University of Chicago Press, 1977.]

Rowlands, Michael & Jean-Pierre Warnier

1988 « Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon », *Man - The Journal of the Royal Anthropological Institute* 23 (1) : 118-132.

Sahlins, Marshall

1972 *Stone Age Economics*. Chicago, Aldine.

Şaul, Mahir

1997 « Military Alliance, Personal Submission, and Oaths in Precolonial Sudan », *Working Papers on African Societies*, Göthe Universität, Institut für Historische Ethnologie.

2003 « Les maisons de guerre des Watara du Mouhoun précolonial », in Georges Madiéga & Oumarou Nao, eds, *Burkina Faso : cent ans d'histoire, 1895-1995*. Paris, Karthala : 381-417. [Réédition limitée parue en 1999 aux Presses Universitaires de l'Université de Ouagadougou.]

Şaul, Mahir & Patrick Royer

2001 *West African Challenge to Empire : Culture and History in the Volta-Bani Anticolonial War*. Athens, Ohio University Press.

The Atlantic Charter and Africa from an American Standpoint

1942 *The Atlantic Charter and Africa from an American Standpoint*. Committee on Africa, the War and Peace Aims. New York.

Triaud, Jean-Louis

1998 « Haut-Sénégal-Niger, un modèle "positiviste" ? De la coutume à l'histoire : Maurice Delafosse et l'invention de l'histoire africaine », in J.-L. Amselle & E. Sibeud, eds, *Maurice Delafosse...* : 210-232.

Mahir Saul, *Le fanga comme savoir et destinée. Signification sociale de la réussite personnelle au Soudan occidental.* — L'étiologie de l'ascension et de la chute des personnages importants offre un moyen de relier les modèles sociaux et les schèmes interprétatifs du Soudan occidental du XIX^e siècle au présent. Elle correspond à des continuités entre les modalités politiques du passé et celles qui sont à l'œuvre dans les États-nations depuis leur indépendance. Cet article se penche essentiellement sur les actions rituelles comme facteur conditionnant la réussite sociale dans la région de la Volta occidentale. Les trajectoires personnelles et l'environnement social sont sous-tendus par la notion de *fanga* (« force »). Les catégories analytiques telles que la légitimité, les charges politiques, la succession ou le territoire sont d'un usage limité pour la compréhension de ces horizons sociaux où la juxtaposition de segments sociaux différents mais équivalents est fondamentale. L'euphorie de la période de décolonisation qui a suivi la Seconde Guerre mondiale offre un exemple de l'émergence de ces paradigmes dans l'action sociale dès lors que les populations urbaines et celles des périphéries rurales ont pu participer aux élections politiques.

Mahir Saul, *Fanga as Knowledge and Destiny: The Social Significance of Personal Success in the Western Sudan.* — The etiology of the rise and fall of important persons provides a link between the social patterns and interpretive schemes of nineteenth century western Sudan and the present. It corresponds to continuities between the political modalities of the past and those that articulate with nation states since independence. This article focuses on purposeful ritual action in the western Volta region as an enabling condition of social success. The notion of *fanga* (« force ») underlies personal trajectories and their social ambient. Analytic categories such as legitimacy, political office, succession, territory, are of limited usefulness in understanding these social landscapes where juxtaposition of dissimilar but equivalent social segments prevails. The euphoria of decolonization following World War II provides an example of how these paradigms emerged in social action as urban populations and their rural periphery started participating in electoral politics.